

МИФОЛОГИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ И ЕГО ИСЧИСЛЕНИЕ (по материалам угро-самодийской этнографии)

В этнологической литературе под термином “мифологическое время” обычно понимают представления об особой эпохе, которая в мифологии предшествует современному миру: “...Говоря о мифологическом времени, следует помнить, что, прежде всего, это правремя, время “первотворения”¹. В интерпретации К. М.Мелетинского мифологическое время предшествует отсчету эмпирического времени, а их противопоставление приводит к линейной концепции времени². Подчеркивается также “вневременность” мифологического времени, его “присутствие” в настоящем (через ритуал)³. При этом подразумевается, что “структура обычного, немифологического времени и пространства первобытного человека не отличалась существенно от нашей”⁴.

Представляется, что понятию мифологического времени соответствует более глубокое содержание. Традиционная эмпирика времени, как я постараюсь показать далее, существует прежде всего в контексте основного мифа, традиционные образы и отношения времени есть одновременно мифологические образы и отношения. Традиционная культура не знает времени немифологического - “просто времени”: “...Рядом с мифом не могло быть в сознании не мифа, какой-то непосредственно данной реальности... В эпохи мифотворчества все области действительности познавались одним и тем же способом”⁵.

Эмпирика и образность времени, отношение ко времени в традиционной среде связаны не только с теми или иными конкретными мифами, но и с мифом как родовым понятием. Миф - не только первобытный, но и современный “мифологический роман”⁶ - часто философская концепция; миф социальный, политический, личный - это также и миф времени. Говоря в общем, под мифологическим временем необходимо понимать явление характерного “искажения” времени в мифе и “вокруг мифа”.

Мифологическое время не есть “представление”, следовало бы избегать термина “представление о времени и пространстве” применительно к традиционному обществу. “В представлении нечто представляется” (Ф.Бретано), но возможно ли говорить о времени как о целостном, обобщенном и отвлеченном образе, существующем в раннеисторическом сознании? Вполне очевидно, что такой образ времени появляется лишь в ходе нашего с “ними” диалога. Фактически мы встречаемся здесь с явлением культурологических (а отчасти и лингвистических) лагун⁷, наличие которых свидетельствует о недостаточности или избыточности опыта одной культурной общности относительно другой. По

мнению Б.И. Жельвиса, под лакунами следует понимать то, что в одних языках и культурах обозначается как “отдельности”, а в других не “сигнализируется”, т.е. не находит общественно закреплённого выражения⁸. Именно категории времени как “отдельности” нет в традиционной картине мира. То, что для нас есть “время”, обнаруживается для “них” как ряд существенных культурных “тем”, в которых, в том числе, адаптированы и универсальные свойства времени - ритмичность, длительность, порядковая топология. Наше знание о времени не только больше, но в чем-то и меньше традиционного “знания”. Сложность состоит в том, что эти “темы” обычно не находят своего оформления в специальных текстах, выражаются бессознательно. Традиционные структуры временных отношений (календарь и времяисчисление) существуют примерно на тех же основаниях, что и грамматики бесписьменных языков.

Мифологическое время - не только гносеологическая категория, миф - это “не история, которую рассказывают, но реальность, которой живут”⁹. Мифологическое время, время в традиционной среде оказывается не столько категорией культуры, сколько фактом культурного бытия. Уместно говорить об отражении времени. “Отражение в широком понимании есть “воспроизведение свойств субъекта (объекта) в структуре объекта (субъекта)”¹⁰. Тогда в качестве отражения может рассматриваться и человеческая практика в целом”¹¹.

Настоящая статья не предполагает сколько-нибудь детального описания отражений времени в угро-самодийской традиции в их сходстве, различии, эволюции. В центре нашего внимания феномен традиционного мифологического времени. Универсальность этого феномена делает целесообразным привлечение некоторых сравнительных, прежде всего сибирских, этнографических и лингвистических материалов.

Некоторые мифологические образы времени

У ханты и манси слово “торум” (торем, турем) означает “бог”, “дух”, “(видимое) небо”; можно предполагать его историческую связь с понятием “медведь” (здесь мы исходим из замечаний В.Н. Чернецова¹², интересно также, что у урянхайцев “торум” - “медвежонок”¹³). Этим же термином в языках обских угров обозначаются понятия “мир”, “время”, “эпоха”¹⁴. В мифологии нганасан “идея” времени выражена через образ Земли-матери. Если нужно было сказать, что событие происходило давно, говорили: “Когда Земля только становилась”, в отношении же будущего употребляли фразу: “Вперед, вперед, когда Земля будет большой, когда ребят будет много рождаться”. Иногда Земля представляется как лосиха или дикая олениха, на спине которой живут нганасаны. К Земле возможно такое обращение - Нго-нямы - “небо-мать”. “Она на земле живет, но может ходить по небу и оттуда все доставать”, она “все рождает, число рождает, месяц рождает, всех животных”¹⁵. При этом слово “нго” (нгуо) - “небо”, “бог” может также переводиться в значении “пространство вокруг

нас”¹⁶. Кастрен слышал от некоторых самоедов (ненцев), будто бы “и земля, и море, и вся природа - тоже Нум”¹⁷. У селькупов термин “нум” (ном, ноп) употребляется в значении “небо” и как имя божества, а также как временное понятие (в выражении “до конца жизни своей жил”)¹⁸.

Так же и в других языках и культурах. “Онгон” - в монгольских языках термин, обозначающий тотема-первопредка, далее в значениях “дух”, “предок” и т.д. этимологически связан со словом “он” - “год”. В бурятском “он” имеет значение какого-либо отрезка времени, относящегося к хозяйственной деятельности¹⁹. С общими терминами, обозначающими “небо”, “время”, “год”, связаны древнеиранские представления о Зрване и античные образы Хроноса и Сатурна²⁰.

Существо этих воззрений на пространство и время остается во многом неясным. Можно предположить, что в их основе лежит мифологическое отождествление земли (мироздания в целом) с образами животных-тотемов или верховных божеств, они же и небесные персонажи мифологии.

Отдельные периоды времени могут представляться самостоятельными “существами” или “силами”, определяющими судьбу человека. “На Пиме и Югане считали, что самостоятельно действует период “чекнопт”, когда люди убивают друг друга и сами себя, тонут, замерзают и т.д. К такому же периоду относятся предания о потопе. Его действие не связывается с представлением о сверхъестественных существах”²¹.

Сходные образы пространства связаны с угро-самодийскими представлениями о “священных местах”: считалось, что они “могут сердиться”, “имеют уши” и т.д.²² Восточные ханты иногда “считали духом просто отдельный участок местности”²³.

Жизнь человека не находила выражения в категориях эмпирического времени, продолжительность жизни не обозначалась численно. Время бытия человека - это функция его судьбы.

В литературе традиционная категория судьбы характеризуется скупо. По словам П.Инфантьева, “у вогулов существует убеждение, что удача на охоте не зависит от самого охотника, а от того, счастлив он или нет”²⁴. Вера в судьбу была свойственна восточным ханты. Любая предвиденная или непредвиденная ситуация (в том числе смерть) рассматривалась ими как случай, который неизбежно должен был иметь место²⁵. Ненцы обычно не оказывали помощи утопающим, не пытались вернуть к жизни замерзшего и т.д.²⁶ Это значит, что угро-самодийцы не предполагали абстрактной “пустоты” времени - той “пустоты”, в которой только и возможно произвольное продление жизни. Время человека исчерпывается судьбой точно так же, как оно исчерпывается летом, зимой, ходом рыбы, отелом оленей.

История мироздания в угро-самодийском мифе основана не столько на понятии о становлении, сколько на идее “состояния”, выраженной в конкретных образах. Можно выделить несколько таких “состояний”: эпоха до сотворения земли, эпоха первотворения, эпическое прошлое; далее простирается

протяженное настоящее, включающее обозримый отрезок прошлого, собственно настоящее и будущее.

Протяженное настоящее - это период современного состояния мира. Значения настоящего и будущего времен выражаются в урало-алтайских языках при помощи общей глагольной формы. В этой связи Д.М.Насилов справедливо ставит вопрос об этнокультурной специфике восприятия времени²⁷. Можно полагать, что, во-первых, будущее здесь не должно представляться отличным от ныне настоящего; во-вторых, это будущее абстрактно, не развернуто и ограничено ближайшим временем. Это же подтверждается и материалами этнографических исследований²⁸.

Эсхатологический конец мира (у обских угров) не является логическим продолжением будущего и никак не мотивируется - это "судьба".

Традиционное времяисчисление и календарь

Согласно формулировке английского этнографа Э.Эванса-Причарда, "представление о времени есть функция систем его исчисления"²⁹. Попытки исчислять или учитывать время обнаруживаются уже в архаических представлениях о возрастной структуре социума и как отражение отношений в системе предки - потомки. Э.Эванс-Причард говорит в этой связи об особом "структурном времени". По его наблюдениям, африканские нуэры могли грубо определить, когда произошло то или иное событие "не по числу лет, а по системе возрастных групп. Промежуток между событиями в этом случае исчисляется не в понятиях времени, как мы их представляем, а категориями структурного расстояния, отражающего отношения между группами индивидов"³⁰.

Отношения между предками и потомками осмысливаются в угросамодийской традиции прежде всего через представления о реинкарнации "души", причем "душа" воспринимается здесь в значительной мере "телесно", в том числе и как сохраняющая при возрождении внешние признаки умершего. Так, даже человека, ставшего после смерти медведем, можно было опознать по залысинам и шрамам (восточные ханты)³¹. Воспроизводство жизни рассматривалось как полное и вечное повторение. Ханты называли новорожденных детей "нэмсэн", что, по мнению В.М.Кулемзина, следует переводить как "тот же самый"³². Полное отождествление предка и потомка подчеркивается употреблением по отношению к последнему предкового имени. Енисейские ненцы называли ребенка именем умершего родственника, если видели между ними внешнее сходство³³. Более того, у ханты и манси ребенка называли в быту тем термином родства, который соответствовал термину родства умершего³⁴. Сходным образом функционировали предковые имена энецов³⁵.

Подобное отношение ко времени можно сопоставить с общими представлениями о мире, реализованными в первобытном мифе. По словам

О.М.Фрейденберг, особое понимание причинности вызывало у первобытного человека "представление об окружающем как о сменяющейся неизменности: все, что существует, казалось статичным, но эта статичность имела для него свои фазы"³⁶. Э.Лич писал об архаическом чувстве времени как о некоем "качании" между двумя полюсами - жизнью и смертью, ночью и днем и т.д. Это "качание" соответствует и отождествлению поколений дедов и внуков³⁷.

Такой мир не исчисляется временем. Для мифологии даже не существует вопроса о начале или конце времени³⁸. В мифе появляется (и гибнет) только упорядоченное время, созданное усилиями демиурга.

Нежелание исчислять время наблюдалось и в повседневной практике. О том, что селькупы и ханты "лет не числят", сообщает, например, И.Г.Георги³⁹. Численное выражение времени заменялось топологическими (раньше - позднее) рядами событий. У восточных ханты счет прожитым годам не велся. Не имея летоисчисления, ханты фиксировали год рождения человека или другие важные события по наиболее значительным фенологическим явлениям, например: год большого урожая орехов, год малого снега и т.п.⁴⁰ К определению времени через указание на имевшее место событие прибегали ненцы. Важной вехой в этом событийном ряду для ряда ненецких групп стало восстание Баули (30 - 40-е гг. XIX в)⁴¹. Еще ко времени проведения 1-й Всесоюзной переписи населения северных окраин группы долган, ненцев, энцев и нганасан Таймыра не считали своего возраста, не имели точного исчисления времени⁴².

Существовали, однако, такие жизненные циклы, где счет времени представлялся обязательным (прежде всего, сфера культовой практики).

Угро-самодийские народы исчисляли время так называемыми двойными годами, когда в одном солнечном году выделяли два "года" - зимний и летний. По мнению З.П.Соколовой, "двойные года" применялись у северных ханты именно в ритуальном счете времени⁴³. Об этом же свидетельствует В.Бартенев, описывая обряды, производимые с изображением умершего - "шонгыт"⁴⁴. Однако в целом сфера применения счета времени "двойными годами" оказывается значительно шире. Так, в дневниках В.Н.Чернецова отмечен случай исчисления таким способом срока состояния в браке⁴⁵ (1931, у манси). Известно, что ненцы и нганасаны исчисляли "двойными годами" время вообще, в том числе и возраст человека⁴⁶. Так же исчисляли время и некоторые тунгусо-маньчжурские народы⁴⁷.

При таком счете времени на один календарный год попадало по меньшей мере два "новогодия". Этим объясняются, например, противоречия в определении времени начала отсчета нового года у ханты и манси.

У манси год начинался осенью⁴⁸, по Буцинскому, в октябре, новогодние празднества сопровождались принесением человеческих жертв⁴⁹. "Главный праздник их (вогул. - Д.З.) есть начало нового года, и они называют этот день Ельбом или снишествием Бога - праздник, совпадающий с весной. Они думают, что в это время сам Бог нисходит на землю, чтобы оживотворить всю

природу. День этот посвящен Богу-Торму и Солнцу". Позднее этот праздник был приурочен к Пасхе, когда, по представлениям кондинских манси, "солнце пляшет" (играет)⁵¹. Интересно, что подобный праздник "схождения" бога ("Мастера" - сына Нуми-Торума) отмечался казымскими ханты в ноябре. По данным И.Г.Георги и И.П.Фалька, ханты и селькупы "начинают новый год свой с новой луны - между 14 и 21 числом октября"⁵³, об этом же говорит и Ф.Белявский⁵⁴. По другим сведениям, год у обских угров начинается с первого весеннего новолуния⁵⁵. У ваховских ханты начало года приходилось на март⁵⁶.

Таким образом, летний год у обских угров начинался в марте, а зимний - осенью - в октябре или ноябре.

Интересно отметить, что "двойные годы" в угро-самодийской традиции не связаны с делением календарного года на два полугодия. Это счет времени, зависящий от представлений о календарном годе, не основанный непосредственно на лунных или солнечных ритмах. Так, у ненцев начало зимних и летних "годов" не совпадало с началом лунных месяцев⁵⁷, следовательно, имелось и третье "новогодие" - начало календарного года.

"Двойные годы" архаичнее представлений о календарном годе, отсюда и традиция исчислять время "двойными", а не "полными" годами. В ряде обско-угорских диалектов слово "год" образовано на основе понятия "двойных лет" (букв.: зима - лето)⁵⁸. Интересно, что в селькупском разговорном языке нет термина "год"⁵⁹.

Таким образом, в некоторых случаях представление о солнечном годе оказывается выраженным недостаточно четко.

По мнению В.В.Иванова, "представления о времени как категории, объединяющей мифологические противоположности", следует связывать, в частности, с традициями деления года на два (а не на четыре) сезона⁶⁰. Счет "двойными годами" предшествует двучленной схеме времен года. При таком счете мифологические противоположности времени еще не объединяются, существуют раздельно.

Неравная длительность зимних и летних периодов объясняется, вероятно, тем, что в основу их выделения положены некоторые особенно важные для человека биологические и хозяйственные циклы. У ряда народов Сибири зимний "год" совпадает с периодом от течки до отела важенок⁶¹. Интересны сведения о том, что манси р.Сосьвы обычно начинали свое движение к местам летних стоянок "на следующий день после праздника пасхи, независимо от того, когда он приходился"⁶². Напомню, что именно с "блуждающим" праздником пасхи в поздней мансийской традиции связывалось наступление летнего "года". Другая тенденция - совмещать новогодие с датой весеннего равноденствия - отражает, по всей видимости, уже представление о полном календарном годе. Можно предполагать влияние на времяисчисление угро-самодийцев и других природно-хозяйственных циклов. Кеты, например, связывали наступление нового года с окончанием охотничьего сезона ранней весной⁶³.

Способ счета времени “двойными годами” обнаруживает своеобразие традиционных представлений о числе. Так, поскольку у ненцев зимний год длиннее летнего почти в 3 раза, то длительность полного года выражается формулой: $1+3=2$. Так же и по наблюдениям Л.Леви-Брюля: разные числа, приложенные к равным по значимости объектам, могут восприниматься как равные между собой⁶⁴.

Как и другие народы, угро-самодийцы подразделяли год на более мелкие временные интервалы (“месяцы”). В литературе характер этих традиционных единиц времени трактуется неоднозначно.

Ряд авторов предлагают видеть здесь еще недостаточно продуманную систему счета времени, где “месяцы” представляли собой неравные промежутки времени, а их количество в году было неопределенным. Длительность “месяцев” находилась в зависимости от природных и хозяйственных циклов⁶⁵. В то же время многочисленные, хотя часто и отрывочные, свидетельства позволяют говорить о знакомстве угорских и самодийских народов с календарем. Календарь угро-самодийцев состоял из 12 - 13 лунных месяцев (первоначально, по-видимому, из 13; так и В.Н.Чернецов связывал появление 12-месячных календарей у ненцев с влиянием русских или коми)⁶⁶. Счет лунными месяцами каким-то образом⁶⁷ приводился в соответствие с солнечным, или “естественным” (природным), годом.

Можно предполагать, что такой календарь вошел в повседневную практику угро-самодийских культур сравнительно недавно, не вытеснив при этом более архаичных систем времяисчисления.

Особый интерес, с этой точки зрения, представляют данные об использовании рядом этнических культур Сибири сразу нескольких мер внутригодового времени. Так, у восточных групп ханты “номинация периодов различалась в этнически однородной среде, ибо одновременно можно было отметить несколько явлений... Продолжительность отдельных периодов, понятно, не была одинаковой, так как события, положенные в основу их выделения, различались по длительности. Вместе с тем, судя по некоторым высказываниям ханты, их периоды совпадали с фазами луны, началом нового периода считалось новолуние”⁶⁸. Неоднозначно характеризует “месяцы” тунгусо-маньчжурских народов Т.И.Петрова. По ее мнению, “месяц” здесь не равен определенному количеству дней - “это есть период, в который укладывается отмеченное природное или хозяйственное (или бытовое) явление”. Но “так как эти меньшие интервалы внутри года имеют некоторую связь с луной, хотя по длине они не равны лунному месяцу, то носят название “месяцы”⁶⁹. По некоторым данным, удэгейцы измеряли время, во-первых, сезонно-хозяйственными периодами неравной длительности и, во-вторых, с этными месяцами (13), связанными с фазами луны. Обозначаются эти меры времени одинаково - “бя” (“луна”)⁷⁰. Непонятно только предположение о том, что счет времени сезонно-хозяйственными периодами “идет от более древнего лунного календаря”⁷¹. По мнению А.В.Смоляк, количество периодов и число дней в них у народов Нижнего Амура не было

строго фиксированным, а термин “месяц” появился в традиционных календарях лишь тогда, когда народы попытались приспособить их к русскому календарю, т.е. в XIX в.⁷²

При счете сезонно-хозяйственными периодами учитывалась главным образом порядковая топология времени: мифологическое время вообще “не сильно” в определении длительностей. Однозначной номинации такие периоды не имели, человеку не составляло труда мысленно соотнести разные наименования, отражающие жизнь природы и его собственные занятия. Поскольку наблюдение за лунными фазами обычно практиковалось прежде всего женщинами, то счет сезонно-хозяйственными периодами играл роль промыслового календаря.

Интересно сопоставить способы счета времени сезонно-хозяйственными периодами и “двойными годами”. Время, измеренное в этих единицах, есть “отношение между различными видами деятельности”⁷³. Наличие здесь общего взгляда на время позволяет видеть в структуре “сезонно-хозяйственный период - двойной год” целостную систему времяисчисления.

Несколько слов о лунном счете времени. По мнению Б.А.Фролова, первобытный человек считал свой лунный месяц за 28 дней, поскольку в течение одного-двух дней перед новолунием Луна на небе не видна⁷⁴. Но, как показывают этнографические материалы по Сибири, на каком-то этапе человек вообще не считал лунный месяц за определенное количество дней, и поэтому его лунная мера времени объективно составляла 29-30 суток.

Так, у нганасан (как и у долган) количество дней в месяцах “не всегда определенное, поскольку пурга, облачность, туман и другие метеорологические явления исключают возможность точного учета наступления ущерба луны и полнолуния”. Когда месячный период подходил к концу, говорили, что месяц остался “величиной с ноготь”⁷⁵. “Фазу луны, ширину серпа месяца” селькупы измеряли “как сало на спине оленя” - толщиной пальцев. “Сегодня луна в два пальца”, - говорили они⁷⁶. Тот же взгляд на время просматривается и за цветистыми оборотами обско-угорского эпоса. Например: “трехсаженный лесной болван воротился домой и стал готовиться воевать с младшим богатырем. Когда он начал набирать войско, луна была величиной с бабье лукошко с иголками и нитками, а когда кончил набор, луна совсем растаяла”⁷⁷. Аналогичное отношение к лунному времени обнаруживается и у других народов Сибири. Заслуживает внимания, например, очень четкое свидетельство О.Аргунова о северных айнах: “Различение дней в часы не знают и рождение месяцев не числят, только числят, когда его на небе увидят, то именами различают”⁷⁸.

Следует согласиться с выводом Е.П.Орловой о том, что понятие о строгом календарном учете времени распространилось в Сибири через русских и якутов⁷⁹, а в Западной Сибири - еще и через влияние коми-зырян. Стоит упомянуть о так называемых народных деревянных календарях (“бирках”, “пасхалиях”, “святцах”), оказавших большое воздействие на традиционное времяисчисление народов Сибири. Хотя большинство таких календарей было

составлено в XII-XVIII столетиях⁸⁰, в ряде областей Сибири “пасхалии” находили применение и в XIX и в первые десятилетия XX в.⁸¹

Традиционное лунное исчисление времени строилось на основе понятия о синодическом месяце - промежутке между двумя новолуниями (ок. 29,5 сут.). За начало месячного периода принималось появление луны после одной - двух безлунных ночей. Несмотря на то, что лунные месяцы использовались угро-самодийцами прежде всего для определения длительности, в основе лунного счета времени лежала скорее “идея” жизни - смерти, нежели понятие числа.

Месяц как период времени и луна как персонаж мифологии обозначались, как правило, одним термином⁸². “Месяц Ирий Вэсако - муж солнца, он умирает и воскресает каждый месяц” (ненцы). “Этпосойка умирает каждый месяц, но снова родится” (манси)⁸³ и т.д. Так говорят многочисленные мифы: человек-луна был разорван пополам солнцем и солнечным антагонистом, с тех пор месяц словно “качается” между жизнью и смертью. Только благодаря этому время исчислимо.

Лунное время как “качание” между жизнью и смертью неоднородно, небезразлично к человеку. Это хорошо видно из традиционных воззрений манси. Особые представления связывались у манси с новолунием. Так, печень ворона, убитого на новый месяц, считалась целебной⁸⁴. Только на новолуние посещались некоторые мансийские святилища на Лозьве и Ляпине⁸⁵. В других местах жертвы приносились в первой четверти месяца. “Это время, когда месяц “растет”, ассоциировались, вероятно, с проявлением благоприятных начал в природе”⁸⁶.

Луна, согласно традиционным представлениям угро-самодийских народов, имеет отношение к рождению детей и к смерти. У нганасан Кичеда-нямы (Луна-мать) - покровительница родов. “Всякой беременной женщине роды дает луна. Она дает знать, когда надо родить. Без луны никто не смог бы родить, теленок даже у оленей без нее не родится”. Считалось, что луна помогает родам своим светом, посылая на землю лучи. Эти лучи женщина перед родами видела во сне и старалась их поймать. Думали, что роды могут происходить, если на небе имеется луна. Кичеда-нямы помогала своему мужу Дейбангуо в борьбе с духами болезней. Если луну закрывали облака, это означало, что какой-то человек умрет. Лунное затмение предвещало гибель множества людей. В таких случаях старик или старуха шли от чума “ближе к луне” и стреляли в небо из лука, говоря: “Пусть никто не умрет, пусть все будут живы!”⁸⁷ По данным А.А.Попова, если роды были первыми, луне посвящали оленя. Для обеспечения благоприятных родов практиковалось моление луне вечером и утром⁸⁸. Сходные воззрения и обычаи характерны и для тундровых энцев⁸⁹.

Основным назначением лунного счета было определение срока родов⁹⁰. Мифы изображают эту функцию как единственное назначение смены лунных фаз⁹¹. Наблюдением за луной занимались женщины. Когда исследователь попросил одного из энцев назвать месяцы, тот без помощи жены затруднился дать их полный перечень, объяснив, что “женщины потому лучше знают счет

времени по месяцам, что им таким образом приходится высчитывать время родов и менструаций”⁹².

Лунный счет времени осуществлялся независимо от представлений о календарном годе и был значительно древнее по своему происхождению. Необходимость согласовывать течение лунных месяцев с длительностью солнечного года не позволяла использовать собственно календарное время-исчисление для “женского” счета времени.

Таким образом, календарь угро-самодийских народов можно представить исторически как синтез “женского” (лунного) и “мужского” (сезонно-хозяйственного) времени. От одной системы времяисчисления идет единица лунного месяца и термин “месяц”, от другой - представление о годе как сумме зимнего и летнего периодов, а также, в какой-то мере, номинации месяцев.

К характеристике феномена мифологического времени

В последние годы получила распространение концепция нефизических форм времени и пространства. В рамках этой концепции (очень ярко у М.А.Барга) постулируется существование особого социально-исторического пространства - времени. Социально-историческое время характеризуется М.А.Баргом как “форма движения социальности”. По его словам, речь здесь идет о “социально определенном времени”, “о времени, воспроизведенном в процессе предметно-практического и духовного освоения человеком окружающего его мира как “собственного”, “внутреннего”, “специфического” времени этого процесса, т.е. об истории человечества”⁹³. Критический анализ указанной концепции⁹⁴ заставляет сомневаться в наличии здесь некой особой “формы” времени.

Не особая “форма” времени, но “временность” - вот что характерно для социально-исторического процесса. Отсюда те особые “длительность, интенсивность (ритм), периодичность и т.д.”, свойственные “каждому историческому типу отношений общественного производства”⁹⁵ - признаки, недостаточные для того, чтобы говорить об особой форме времени. Цикличность, способность “сбрасываться”, “течь вспять” - свойства, о которых говорит М.А.Барг⁹⁶, может быть, и характеризуют исторический процесс, но термин “время” оказывается здесь излишним, лишенным реального содержания. Время, как нам представляется, носит характер всеобщий и универсальный; а под “социально-историческим временем” объективно подразумевается действительно своеобразие хода истории, специфика ее “временности”.

Однако и это различие оказывается не вполне достаточным. У М.А.Барга время “опредмечивает” человек в высшей степени абстрактный, существующий в историческом процессе как бы “вообще”, “везде”. Но трудно считать случайным тот факт, что время в человеческой истории “сознавалось и выражалось в каких угодно терминах - мифологических и натуралистических, космических и сакральных, но только не в терминах исторических”⁹⁷. Ведь

человек реальный живет “сейчас и здесь”, пребывает прежде всего в “культуре”, а не в истории. Культура не только совокупность “представлений”, это также и бытие, действительность, своего рода “первая реальность”⁹⁸. Человек смотрит на мир сначала через культуру и существует сначала через культуру, а уж потом - через историю. И хотя всякая культура представляет собой определенную ступень истории, это не значит, будто факты культуры можно безнаказанно размельчать на “пережитки” и “зачатки”. Плата за это - концептуальное уничтожение сущности и “тела” культуры. Культура всегда современна человеку, в этом смысле она оказывается как бы вне истории.

Таким образом, есть объективная реальность течения исторического процесса и есть “время культуры” - не особая “форма” времени, но особая реальность, сопряженная с восприятием времени в лоне культуры - “жизни”.

Традиционное мифологическое время как раз и есть “время культуры” - феномен, принадлежащий сфере двойственных, духовно-материальных сущностей. Реальность мифа, как считал Н.А.Бердяев, отличается от реальности “объективной эмпирической данности”. Миф есть рассказ, “преодолевающий грани внешней объективной фактичности и раскрывающий фактичность идеальную, субъект-объективную”⁹⁹. Такой подход соответствует актуальной проблематике человека и его мира. Понимание человека как существа телесно-духовного характерно, например, для феноменологии Гуссерля. Культурные и социальные объекты, по Гуссерлю, частично материальны, частично же идеальны¹⁰⁰. Сходное положение, снимающее нехарактерный в целом для русской философии дуализм материи и духа, высказывалось А.Ф.Лосевым¹⁰¹.

Ключ к осознанию сущности мифологического времени обнаруживается не в исторической ограниченности традиционной культуры и вообще не в ее истории, но в том, что она (культура) “есть”, существует. Мифологическое время социально, но не исторично. Ход и специфика исторического процесса мифологическим временем не отражаются, а скорее, “означиваются”¹⁰². Субъектом-объектом мифологического отражения времени выступают, с одной стороны - общественное бытие, с другой - сфера идей, совокупность культурных тем времени. Поэтому мифологическое время - это та временная среда, где осуществляется поведение “культурного человека” - в быту, в экстремальной ситуации, в ритуале и перед лицом сверхъестественного; раскрываются его психология, переживания, мирочувствование.

Такой подход к интерпретации явлений культуры можно увидеть в трудах русского поэта и мыслителя Вяч.Ив.Иванова. Главное для Вяч.Иванова, исследующего религию Диониса, “вневременное начало духа”, “проблема дионисийской психологии”¹⁰³. Иванов писал: “Если мир представлялся отражением взаимодействия многообразных божественных сил в явлениях, то религия была отвечающей этому взаимодействию системой разнородных душевных состояний...”, “каждый культ предполагает ему приличное душевное настроение и чувствование”, “служение Дионису было психологическим

состоянием по преимуществу"¹⁰⁴. "Эллинские культы были не только обрядовыми формами, но и внутренними переживаниями"¹⁰⁵.

То главное, что определяет мироучувствование угро-самодийцев по всем направлениям, можно обозначить как "фактор отсутствующего времени". Поэтому нельзя считать, что мифологическое время "течет" (вперед, назад), что оно линейно, циклично и т.д.

Угро-самодийцы точно так же, как и нуэры Эванса-Причарда "не могут, как мы, говорить о времени, как о чем-то реально существующем, о том, что оно проходит, что его можно зря расходовать, что его можно экономить и т.п." Они не испытывают потребности "выиграть время" или сопоставить свою деятельность с абстрактным отрезком времени¹⁰⁶. Отсюда многочисленные упреки в "лености", чрезмерной беспечности и т.п., адресованные сибирским "инородцам". "...Самоеды, - писал Г.И.Танфильев, - не привыкли куда-нибудь спешить. Всюду они дома, вернее, дом всюду при них"¹⁰⁷. Всюду свой дом и всегда свое место... увы, наше время лишило северные народы и того, и другого.

¹ Жуковская Л.Н. Пространство и время в мировоззрении монголов//Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986. С.119.

² См.: Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976. С.171 - 178.

³ См.: Файнберг Л.А. Представления о времени в первобытном обществе//СЭ. 1977. № 1. С.135; Кабо В.Р. Природа и первобытное сознание//Природа. 1981. № 8. С.89.

⁴ См.: Кабо В.Р. Природа... С.92.

⁵ Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978. С.28.

⁶ См.: Фрэнк Д. Пространственная форма в современной литературе// Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. М., 1987.

⁷ Новейшую литературу по теории лакун см.: Белов А.И. Цветовые этноэидемы как объект этнопсихолингвистики//Этнопсихолингвистика. М., 1988. С.50 - 51; Текст как явление культуры. Новосибирск, 1989. С. 84 и след.

⁸ См.: Жельвис В.И. К вопросу о характере русских и английских лакун//Национально-культурная специфика речевого поведения. М., 1977.С.136 - 137.

⁹ Цит. по: Акулинин В.Н. Философия всеединства: От В.С.Соловьева к П.А.Флоренскому. Новосибирск, 1990. С.61.

¹⁰ Петров В.М. Взаимное отражение субъекта и объекта в процессе практики//Ежегодник философского общества СССР, 1986. М., 1987. С.61.

¹¹ Там же. С.61 - 62.

¹² См.: Чернецов В.Н. Фратриальное устройство обско-югорского общества//СЭ. 1939, Т.2. С.34.

¹³ См.: Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып.4: Материалы этнографические. СПб., 1883. С.162.

¹⁴ См.: Авдеев И.И. Песни народа манси. Омск, 1936. С.123; Топоров В.Н. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии //Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М.,1981. С.147.

¹⁵ Грачева Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра Л., 1983. С.21 - 22.

¹⁶ См.: *Грачева Г.Н.* Человек, смерть и земля мертвых у нганасан// Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С.47.

¹⁷ См.: Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, северной России и Сибири//Магазин землеведения и путешествий. Т.6: Собрание старых и новых путешествий. М., 1860. Ч.2. С.130.

¹⁸ См.: *Прокофьева Н.Д.* Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана//СМАЭ М.:Л., 1949. Т.11. С.335.

¹⁹ См.: *Бертагаев Т.А.* К этимологии некоторых слов в монгольских языках//Исследования по восточной филологии. М., 1974. С.34.

²⁰ См.: *Шахнович М.И.* Первобытная мифология и философия. М., 1971. С.143.

²¹ *Кулемзин В.М.* Человек и природа в верованиях ханты. Томск, 1984. С.131.

²² См.: *Глушков И.Г.* Чердынские вогулы//ЭО. 1900. Т.45, вып.2. С.69; *Долгих Б.О.* Принесение в жертву оленей у нганасан и энцев// КСИЗ. М., 1960. Вып.33. С.75.

²³ *Кулемзин В.М.* Сверхъестественные существа в системе религиозных представлений васюганско-ваховских ханты//Древние культуры Сибири и Тихоокеанского бассейна. Новосибирск, 1979. С.215.

²⁴ *Инфантьев П.* За уральским бобром: Путешествие в страну вогулов// ВЕ. 1894. Т.3, № 6. С.569.

²⁵ См.: *Кулемзин В.М.* О чувстве страха у охотников-ханты//Вопросы этнокультурной истории Сибири. Томск, 1980. С.110.

²⁶ См.: *Хамич Л.В.* О некоторых предметах культа надымских энцев: Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX - начале XX в. М., 1971. С.246.

²⁷ См.: *Насилов Д.М.* Некоторые вопросы видовременной системы в урало-алтайских языках//Урало-алтаистика: Археология. Этнография. Язык. Новосибирск, 1985.

²⁸ См.: *Кулемзин В.М., Лукина Н.В.* Васюганско-ваховские ханты в конце XIX - начале XX в. Томск, 1977. С.120.

²⁹ *Эванс-Причард Э.Э.* Нуэры: Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов. М., 1985. С.95.

³⁰ Там же. С.97

³¹ См.: *Соколова З.П.* Культ животных в религиях. М., 1972. С.110.

³² См.: *Кулемзин В.М.* Человек и природа... С.105.

³³ См.: *Попов А.А.* Енисейские ненцы (юраки) //ИВГО. 1944. Т.76, вып.2 - 3. С.83.

³⁴ См.: *Соколов З.П.* Наследственные или предковые имена у обских угров и связанные с ними обычаи// СЭ. 1975. №5.

³⁵ См.: *Долгих Б.О.* Старинные обычаи энцев, связанные с рождением ребенка и выбором ему имени//КСИЗ. М., 1954. Вып.20. С.39; Мифологические сказки и исторические предания энца. М., 1961. С.68

³⁶ *Фрейденберг О.М.* Миф и литература... С.20.

³⁷ См.: *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. С.176.

³⁸ См.: *Лосев А. Ф.* Античная философия истории. М., 1977. С.33.

³⁹ См.: *Георги И. Г.* Описание всех в Российском государстве обитающих народов. СПб., 1799. Ч.2. С.67.

⁴⁰ *Кулемзин В. М., Лукина Н. В.* Васюганско-ваховские ханты... С.120.

⁴¹ См.: *Житков Б. М.* Полуостров Ямал. СПб., 1913. С.37; *Синицын М.* По ненецкой земле: Путевые очерки. М., 1960. С.94.

⁴² См.: *Орлова Е. П.* Календари народов Севера Сибири и Дальнего Востока //Сибирский археологический сборник. Новосибирск, 1966. Вып.2. С.298.

⁴³ См.: Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. С.142.

⁴⁴ См.: *Бартенов В.* Погребальные обычаи обдорских остяков // ЖС. 1895. Вып.3 - 4. С.491.

- ⁴⁵ См.: Источники по этнографии Западной Сибири. Томск, 1987. С.148.
- ⁴⁶ См.: *Хомич Л.В.* Материалы по народным знаниям ненцев //Социальная организация и культура народов Севера. М., 1974. С.234; *Попов А.А.* Нганасаны. Вып.1: Материальная культура. М.:Л., 1948. С.15.
- ⁴⁷ См.: *Петрова Т. И.* Времяисчисление у тунгусо-маньчжурских народностей //Сборник памяти В. Г. Богораза. М.:Л., 1937.
- ⁴⁸ См.: *Павловский В.* Вогулы. Казань, 1907. С.24; *Соколова З. П.* Страна Югория. М., 1976. С.71.
- ⁴⁹ См.: *Павловский В.* Вогулы. С.207.
- ⁵⁰ Из рукописи XIX века (автор неизвестен)// Там же.
- ⁵¹ *Новикова Н.И.* Религиозные представления манси о мире //Духовная культура народов Сибири. Томск, 1980. С.98 - 99.
- ⁵² См.: *Прыткова Н.Ф.* Жертвенное покрывало казымских ханты// СМАЭ. М.:Л., 1945. Т.11. С.378.
- ⁵³ *Дульзон А.П.* Система счета времени у чулымских татар //КСИЭ. М., 1950. Вып.10. С.60.
- ⁵⁴ См.: *Белявский Ф.* Поездка к Ледовитому морю. М., 1833. С.69.
- ⁵⁵ См.: *Майнов В.* Угорские народы //ИВ. 1884. Т.16. С.180.
- ⁵⁶ См.: *Шатилов М. Б.* Ваховские остяки. Томск, 1931. С.129.
- ⁵⁷ См.: *Хомич Л. В.* Материалы по народным знаниям... С.234 - 235.
- ⁵⁸ *Майнов В.* Угорские народы. С.180; *Глушков И.Г.* Чердынские вогулы. С.61.
- ⁵⁹ *Пелих Г.И.* Происхождение селькупов. Томск, 1972. С.107.
- ⁶⁰ *Иванов В.В.* Роль двоичных противоположностей для мифопоэтического подхода ко времени //Проблемы ритма, художественного времени и пространства в литературе и искусстве. Тез. докл. Л., 1970. С.17.
- ⁶¹ См.: *Фролов Б.А.* Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974. С.145.
- ⁶² *Варсонофьева В.А.* Географический очерк бассейна р.Уньи //САз. 1929. № 4. С.97.
- ⁶³ См.: *Алексеев Е.А.* Кеты. Л., 1967. С.40.
- ⁶⁴ См.: *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930. С.145.
- ⁶⁵ *Дульзон А.П.* Система счета времени. С.60; *Каменцева Е.И.* Хронология. М., 1967.С.76.
- ⁶⁶ См.: *Чернецов В. Н.* Рец.: Старцев Г. А. Самоеды (ненча)//СС. 1930. № 4. С.111.
- ⁶⁷ Этот момент был неясен Чернецову. См.: Источники по этнографии Западной Сибири. С.101.
- ⁶⁸ *Кулемзин В.М., Лукина Н.В.* Васюганско-ваховские ханты... С.120.
- ⁶⁹ *Петрова Т.И.* Времяисчисление... С.101, 79.
- ⁷⁰ *Подмаскин В.В.* Времяисчисление у удэгейцев //Культура народов Дальнего Востока СССР, XIX-XX вв. Владивосток, 1978; История и культура удэгейцев. Л., 1989. С.69.
- ⁷¹ См.: *Подмаскин В.В.* Времяисчисление у удэгейцев. С.63.
- ⁷² См.: *Смоляк А.В.* Традиционные календари коренных жителей Нижнего Амура //Новое в этнографии. М., 1989. Вып.1. С.53.
- ⁷³ *Эванс-Причард Э.Э.* Нуэры. С.93.
- ⁷⁴ См.: *Фролов Б.А.* Числа в графике палеолита. С.120.
- ⁷⁵ *Попов А.А.* Нганасаны. С.15, 16.
- ⁷⁶ *Прокофьева Е.Д.* Старые представления селькупов о мире //Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С.107 - 108.
- ⁷⁷ *Теплоухов А.Ф.* О древнейшем шаманском изображении из бронзы, бытовавшем на Конде среди вогул и остяков //СА. М.:Л., 1947. Т.9. С.246.
- ⁷⁸ *Полевой Б.П.* Неопубликованное сочинение О.Аргунова о северных айнах //СЭ. 1988. № 3. С.76.
- ⁷⁹ См. *Орлова Е.П.* Календари... С.297 - 298.

- ⁸⁰ См.: *Константинов Н.А.* Народные резные календари //СМАЭ. М.,Л., Т.20. С.91.
- ⁸¹ См.: *Мордашов А.А.* Инородцы, обитающие в Туруханском крае //ВИРГО. СПб.,1860. Ч.28, кн. 2. Отд.2. С.60 - 61; *Долгих Б.О.* Население полуострова Таймыр и прилегающего к нему района //САЗ. 1929. № 2. С.63.
- ⁸² См.: *Васильев В.И., Голованев А.В.* Народный календарь как источник исследования хозяйственного уклада народов Северо-Западной Сибири //Духовная культура народов Сибири. Томск, 1980. С.39.
- ⁸³ Источники по этнографии... С.128, 156.
- ⁸⁴ См.: *Дунин-Гокавич А.А.* Очерк народностей Тобольского севера // ИИРГО. СПб., 1904. Т.40, вып.1 - 2. С.69; *Новикова Н.И.* Религиозные представления... С.98.
- ⁸⁵ См.: *Гемуев И.Н., Сагалаев А.М.* Религия народа манси. Новосибирск, 1986. С.29,101.
- ⁸⁶ *Гемуев И.Н., Сагалаев А.М., Соловьев А.И.* Легенды и были таежного края. Новосибирск, 1989. С.142.
- ⁸⁷ *Долгих Б.О.* Матриархальные черты в верованиях нганасан // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М.,1968. С.221 - 222.
- ⁸⁸ См.: *Долгих Б.О.* Старинные обычаи энцев. Вып.20. С.41 - 42.
- ⁸⁹ См.: Он же. Принесение в жертву оленей... С.78 - 79.
- ⁹⁰ См.: *Попов А.А.* Енисейские ненцы... С.85; Он же. Нганасаны: Социальное устройство и верования. Л., 1984. С.42 ; *Долгих Б.О.* Матриархальные черты... С.221; и др.
- ⁹¹ См.: Мифологические сказки и исторические предания энцев. С.68. Мифологические сказки и исторические предания нганасан. М., 1968. С.61.
- ⁹² *Долгих Б.О.* Старинные обычаи энцев... С.35 - 36.
- ⁹³ См.: *Барг М.А.* Категории и методы исторической науки. М., 1984.С.66.
- ⁹⁴ См.: *Аронов Р.А., Терентьев В.В.* Существуют ли нефизические формы пространства и времени?//ВФ. 1988. № 1; *Шинкарук В.И.* К вопросу о философских взглядах В.И. Вернадского //ВФ. 1987. № 7; *Артыков Т.А., Молчанов Ю.Б.* О всеобщем и универсальном характере времени //Там же.
- ⁹⁵ *Барг М.А.* Категории и методы... С.68.
- ⁹⁶ Там же. С.69 - 70.
- ⁹⁷ Там же. С.67.
- ⁹⁸ "Жизнь" - ключевое понятие для русской философии культуры, начиная, пожалуй, с А.С. Хомякова.
- ⁹⁹ *Бердяев Н.А.* Смысл истории. М.,1990. С.18.
- ¹⁰⁰ См.: Феноменология и ее роль в современной философии: Материалы "круглого стола"//ВФ. 1988. № 12. С.69.
- ¹⁰¹ См.: "Ведет тропа святая...": Из последних бесед с А.Ф. Лосевым //Поэзия : Альманах. М., 1989. Вып.53. С.172 - 173.
- ¹⁰² Отражать значит создавать подобие, тогда как знак только указывает на окружающий мир. См.: Роль человеческого фактора в языке : Язык и картина мира. М., 1988. С.76.
- ¹⁰³ *Иванов Вяч.* Дионис и прадионийство // *Эсхил.* Трагедии.М., 1989. С.351,352.
- ¹⁰⁴ Он же. Эллинская религия страдающего бога //Там же. С.318.
- ¹⁰⁵ Там же. С.317.
- ¹⁰⁶ См.: *Эванс- Причард Э.Э.* Нуэры. С.95.
- ¹⁰⁷ *Танфильев Г.И.* Пределы лесов в полярной России по исследованиям в тундре тиманских самоедов. Одесса, 1911. С.203.